

Principios para un realismo post-creacionista

Principles for a post-creationist realism

Fernando Esaú Ortiz Santana
Universidad de Monterrey
fernando.ortizs@udem.edu
<https://orcid.org/0000-0002-5144-2023>

Recepción 18-09-2018 • Aceptación 30-12-2019

Resumen

A partir de mostrar que la primera tesis del realismo que señala Lee Braver en *A thing of this world. A history of continental anti-realism*, es de un realismo generado por la filosofía cristiana, y por lo tanto no de *todo* realismo, se postularán dos cosas: 1) que el problema de la exterioridad sólo es pertinente en una filosofía personalista; y 2) que cabe la posibilidad de generar un nuevo tipo de realismo. Este otro realismo lo denominaré *post-creacionista* por no tomar como base los principios onto-epistémicos de la filosofía cristiana.

Palabras clave: realismo, anti-realismo, exterioridad, interioridad, creacionismo.

Abstract

From showing that the first thesis of the realism that Lee Braver points out in *A thing of this world. A history of continental anti-realism*, is from a kind of realism generated by Christian philosophy, and, therefore, not from *any* kind of realism. I will postulate two things: 1) that the problem of exteriority is only relevant in a personalist philosophy; and 2) that there is the possibility of generating a new type of realism. This other realism I will call post-creationist for not taking as a basis the onto-epistemic principles of Christian philosophy.

Keywords: Anti-realism, Exteriority, Interiority, Creationism, Realism.

Introducción

En *A thing of this world. A history of continental anti-realism* (Braver, 2007), Lee Braver condensa en «matrices» las características del realismo y anti-realismo. La motivación de este texto es discutir en profundidad la primera de ellas, que dice así: “R1 Independencia: El mundo consiste en una totalidad fija de objetos independientes de la mente (Putnam, 1981: 49)” (Braver, 2007: xix); ya que no comparto la afirmación de que caracteriza a *todo* realismo. Diré, en su lugar, que corresponde a *un tipo específico de realismo*, uno generado en la filosofía «creacionista» (en adelante FC).¹ De ser cierta la tesis, se ganaría un espacio para postular un realismo *filosófico* (explicaré esto más adelante).

Pues bien, los pasos a seguir son: 1. Llevar a cabo una arqueología del realismo en cinco momentos: a) *El realismo en Grecia*; b) *El realismo en el Cristianismo*; y c) *Religión natural y religión personal*; d) *La dicotomía exterioridad-interioridad como origen del idealismo, y de su realismo*; y e) *La prehistoria del cristianismo*; y 2. Proponer los principios para realismo filosófico en dos momentos: a) *Aquel a quien los dioses quieren destruir, primero lo vuelven loco*; y b) *¡Oh niños, cómo habéis perecido por la locura de vuestro padre!*

1. Arqueología del realismo

Aprendemos en la Universidad y libros generales de filosofía, diccionarios, «historias», que —en términos generales— la filosofía platónica es el origen del idealismo, y la aristotélica del realismo. De igual manera, cuando se habla del problema de los universales,

¹ En términos generales, es el tipo de filosofía que se desarrolla bajo el supuesto de que «todo lo que hay», es creado por un Dios.

se dice que la postura del ateniense es la del «realismo extremo», y la del Estagirita «realismo moderado». Todavía más, que el método utilizado por el primero es el deductivo; el del segundo, inductivo. Pero ¿es todo eso cierto? Y de allí: ¿Es verdadero *sin más* que lo que caracteriza al realismo es que propone que «X es externo a Y»?

En las próximas páginas trataré de mostrar que no hay una base clara para tal afirmación *en la filosofía griega*, y la razón más sencilla es que para poder decir que «X es externo a Y», se necesita establecer los límites de X y, por supuesto, de Y. Ese es el problema, ¿dónde y quién estableció los límites? Porque si no sabemos su origen, tampoco sabemos sus principios.

a) El realismo en Grecia

Por razón de lo anterior, es necesario regresar a Grecia a buscar los principios del realismo —si los hay. La fuente, por supuesto, es Aristóteles. ¿En qué lugar dice, si no algo idéntico, por lo menos parecido a lo que se afirma en R1? A saber, en ningún lado. Y no lo dice por la sencilla razón de que —tanto para él como para todos los filósofos griegos— la naturaleza tiene un carácter absoluto, es decir, más allá de lo cual no hay nada (Aristóteles, *Física*, II-1, 193a, 3). Si, en efecto, la naturaleza es absoluta, no hay lugar para ningún dualismo substancial. Si recordamos lo que dice el Filósofo en *Metafísica* VII-7, 1032a, 13-14: “De las cosas que se generan, unas se generan por naturaleza, otras por arte y otras espontáneamente”, es claro que la diferencia entre substancias es por su origen: de unos, la naturaleza; de otros, el intelecto del agente; de los últimos, se desconoce. Nótese que, si bien por su origen son diferentes, todas —sin embargo— son substancias. No hay, pues, diferencia substancial, sino apenas por su «obtinencia» —diría Ricardo de san Víctor (san Víctor, 2015: 185).

Luego, alguien podría argüir que entre forma y materia sí hay diferencia substancial, pero ¿es así? Porque las definiciones de substancia no distinguen si tienen el carácter de ser inteligible o sensible, toda substancia lo es por su esencia, y a la esencia no le importa si sus notas son de este u otro modo (si fuera así, la esencia tendría esencia,

y así al infinito). Las dos definiciones más conocidas de substancia están en *Categorías* 5, 2a, 11-13: “Entidad, la así llamada con más propiedad, más primariamente en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual”, y en *Met.* V-8, 1017b, 23-25: “Así, pues, resulta que la substancia se dice en dos sentidos: el sujeto último, que ya no se predica de otro, y lo que, siendo algo determinado, es también separable. Y es tal la forma y la especie de cada cosa”; véase que en ninguna se destaca si aquello que hace a la substancia ser lo que es, tiene el carácter de sensible o inteligible. Lo que hacer ser substancia es —básicamente— ser sujeto de predicación. Aquí tampoco está el origen de la diferencia substancial.

¿Entonces dónde? Una opción más es señalar al Primer Motor Inmóvil (en adelante PMI) como el origen de la diferencia, pues es una cosa que cumple con el criterio de no predicarse de nada, y su origen no está en la naturaleza, y mucho menos en el intelecto de un sujeto agente o desconocido. Pero tal premisa es sumamente problemática, porque antes que otorgarle substancia al PMI es necesario preguntarse si la tiene. Es cierto que no se puede predicar de nada, pero es falso que cualquier cosa se pueda predicar de él. De hecho, *nada se puede predicar del PMI*, pues, de hacerse, se estaría dando entrada a alguna necesidad, pero resulta que el PMI es *perfecto* y, por ese motivo, no es necesario que se le predique nada. El PMI no es una substancia de ese modo. Por supuesto, alguien dirá que en *Met.* XII-1, 1069a, 30-34 se hace una triple diferenciación de las substancias: “Una es la sensible, que se divide en eterna y corruptible [...] la otra es la eterna [...] la tercera es inmóvil [...]”, y que es la última el origen de la diferencia substancial. Todavía más si leemos más adelante, en *Met.* XII-7, 1073a, 4-5: “Así, pues, que hay una substancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles, resulta claro por lo dicho”. Esta última frase parece ser prueba irrefutable de que sí hay diferencia substancial y, por consiguiente, que hay lugar para hablar de exterioridad. Pero no saquemos conclusiones todavía, porque cuando dice Aristóteles que el PMI es algo separado de las cosas sensibles, ¿debemos entender también que está separado de la naturaleza? Sería así si y sólo si por naturaleza entendiéramos el conjunto de todas

las cosas naturales, artificiales y cuyo origen desconocemos. Pero ¿es eso la naturaleza? Terminantemente, no. Sólo tenemos que recurrir a *Met.* V-4 para resolverlo, pues de las 6 acepciones que desarrolla, en ninguna se dice que la naturaleza sea el conjunto de todas las cosas, sino, en todo caso, que *todas las cosas son naturaleza*; entonces, ¿el PMI está separado o no de la naturaleza? Como dijimos antes, no puede estar separado puesto que eso implicaría considerar a la naturaleza como «posible» —lo cual tendría consecuencias gravísimas en nuestra comprensión de los filósofos griegos. Si, en efecto, en la naturaleza hay movimiento y tiempo, no puede ser que tengan un comienzo, pues eso querría decir que hubo un momento donde no había movimiento ni tiempo (*Met.* XII-6, 1071b, 7-9). Y si fuera así, ¿cómo pudieron pasar de la potencia al acto? Evidentemente, tendríamos que afirmar que hay un X *separado* de Y —el movimiento o el tiempo— que *lo puso en movimiento*. Pero si, en efecto, X puso en movimiento a Y, es porque X actuó sobre Y, lo cual —como ya podemos deducir— quiere decir que X tiene la capacidad de actuar. Pero si X actúa, eso quiere decir que sufre una modificación, porque pasa de la potencia al acto. Luego, como toda modificación es un tipo de movimiento, X *no es perfecto*. En conclusión, es imposible que el PMI esté separado de la naturaleza. No siendo principiado por ella, sin embargo, está *en* ella.

Volvamos a la consideración de las sustancias por su «obtinencia»: hay unas que tienen su origen en otras; otras que no tienen origen, sino que siempre han estado. De este segundo tipo son el PMI y la naturaleza si —por lo menos— la consideramos como *movimiento*. En efecto, tanto lo móvil como lo inmóvil exigen ser ingénitos, y por ello son principios de manera eminente. Coinciden en no tener origen, y por ello ser principios, y por ello ser sustancia, pero no la misma. La pregunta, entonces, es ¿pueden estar al mismo tiempo dos cosas ingénitas? Y se tiene que responder que sí. ¿Cómo es eso posible? Simplemente no hay que considerar que la realidad de X limita la de Y, antes bien, que una está *dentro* de la otra. Una vez más, que Y no siendo engendrada por X, sin embargo, está *en* X.

Es comprensible que movilidad e inmovilidad sean extremos en el orden de los opuestos, pero no parece ser el caso por la sencilla

razón de que deberían tener contacto en algún momento —según dice Aristóteles en *Met.* V-10, 1018a, 20-23. Pero eso no es viable en el caso de los extremos en cuestión, pues entonces estaríamos diciendo que pasan de la potencia al acto. Entonces ¿cómo entender su co-eternidad? Hay que considerarlos como contrarios según se establece en *Met.* V-10, 1018a, 26-31: “*Contrarias se llaman las cosas diferentes según el género que no pueden estar simultáneamente presentes en lo mismo, las más diferentes entre las que están en el mismo género, y las más diferentes entre las que están en el mismo receptáculo, y las más diferentes entre las que están bajo la misma potencia, y aquellas cuya diferencia es máxima, o absolutamente, o según el género, o según la especie*”. Por lo anterior, lo móvil y lo inmóvil son algo que no puede estar presente simultáneamente y, sin embargo, tampoco pueden existir uno sin el otro. Hay una exigencia en el orden ontológico entre contrarios. Si algo no está en movimiento, es inmóvil, y viceversa. Y es así porque no es que la naturaleza sea lo móvil, y el PMI lo inmóvil, sino que de un lado tenemos a las *substancias-que-se-mueven*, y del otro a las *substancias-que-no-se-mueven*. La naturaleza es, en definitiva, los dos; o mejor dicho, todo lo que habita entre esos contrarios es lo que, formal y materialmente, constituye a *la naturaleza*. Si es así, entonces lo móvil y lo inmóvil no son sino *funciones* contrarias de la naturaleza y, por eso mismo, no pueden existir una sin la otra. La naturaleza no es una substancia, ni el conjunto de substancias, sino *un modo de ser* constituido por dos funciones primeras, primarias y centrales. La manera más simple de comprenderlo es así: *Todo lo que viene a ser, viene de algo y va hacia algo; aquello de donde viene a ser, lo móvil; aquello hacia lo cual se mueve, lo inmóvil*. La naturaleza, pues, es un *modo de ser*.

Después de todo esto, ¿se puede seguir hablando de exterioridad? Sin duda que no, pues —como se dijo más arriba— no hay diferencia substancial. Y si no hay exterioridad ¿se puede seguir hablando de realismo en Aristóteles? Tampoco. Entonces, ¿dónde y cuándo aparece la diferencia substancial, fundamento de la exterioridad? Es lo que sigue.

b) El realismo en el Cristianismo

La posibilidad de la diferencia substancial radica en la postulación de X que es, por entero, es decir, en todos sus momentos, diferente de Y. Es el caso de la filosofía creacionista, que parte de asumir, por un lado, que Dios es una substancia eterna, infinita, ingénita, inmutable, etc.; y por otro, que hay una substancia creada, cuyas características son que es contingente, finita, mudable, corruptible, etc. Luego, no sólo por esas características, sino por la contundente afirmación de que porque el origen de una está en la otra, decimos que hay, formal y materialmente, dos substancias diferentes.

Muy lejos de los filósofos griegos, los pensadores cristianos van a ponderar dos cosas: la obtinencia y las propiedades. La primera ya la hemos explicado; las segundas dictan de manera contundente la eminencia de la substancia. Para Aristóteles la substancia puede tener rasgos que no le pertenecen *en propio*, son los llamados accidentes. En última instancia, lo que importa de la substancia es la condición de sujeto, y eso se lo otorga la esencia. En cambio, en este nuevo horizonte, hay unos ciertos rasgos que le pertenecen a las substancias *en propio*, esto es, *por su propia razón de origen*. En ese sentido, las substancias creada e increada tienen propiedades comunicables (san Víctor, 2015: 209) y, gracias a ello, hay diferencia substancial. Obtinencia y propiedades son las determinaciones que hacen de una substancia, la increada, formal y materialmente distinta de la creada.

Eso está muy bien, pero no es suficiente para proponer algo así como exterioridad, porque en todo caso la diferencia en obtinencia y propiedades no lleva directamente al problema de la exterioridad, porque para haberla se necesita —por así decirlo— que tenga correlato, y no es el caso entre la substancia creada e increada. No lo tienen porque puede ser que la increada haya producido a la creada, y se haya retirado. En ese caso tendríamos que hay dos substancias por completo diferentes, pero no hay exterioridad puesto que la primera se ha retirado, y la segunda no sabe que ha sido abandonada. Lo que se necesita es que haya una substancia frente a otra, pero que en la segunda no haya la posibilidad de *ponerse de frente*. Por supuesto, entre Dios y el ser humano no hay exterioridad por la sencilla razón

de que lo creado es sostenido en la existencia a modo de crianza. (Aquino, 2001: q. 46 a. 1, *sol.*) ¿Pero entonces dónde sí la hay? Entre el ser humano y las cosas creadas por Dios que no tienen alma. Porque no es lo mismo estar *frente a frente*, que sólo es posible entre dos seres vivientes; que estar *frente a* —sin más—, esta condición sólo se puede dar entre un ser viviente y uno que no lo es. Estar *frente a* —sin más— es la condición de posibilidad de la exterioridad; y lo es precisamente porque lo que está enfrente no tiene la capacidad intencional de reciprocidad. En ese panorama, el ser viviente se pone *frente a*; lo otro, sin embargo, *no puede ponerse, está ahí* —sin más. Esa es la condición peculiar que genera la exterioridad.

Ante lo cual, alguien podría preguntar si eso mismo no podía acontecer en el horizonte de pensamiento griego. El problema está en que no hay las mismas propiedades antropológicas. Por ello, el asunto no es decir qué es lo que le faltaba a los griegos, sino mostrar qué hay de más en los cristianos. No tiene en absoluto que ver con que unos sean politeístas y otros monoteístas; antes bien la diferencia es que la religión cristiana es personalista, y la religión griega, naturalista.

c) Religión natural y religión personal

Como sabemos, para el mundo griego la religión es algo igualmente natural y trans-natural, pero nunca meta-natural. Natural en el sentido de que los Dioses son los correlatos de fenómenos físicos y la exaltación de características humanas. Los dioses son tan —y aún más— irascibles que los seres humanos; pero igualmente ese dios *está* en el rayo y *es* el rayo. Trans-natural en el sentido de que la trascendencia en el mundo griego no es un ir más allá de la naturaleza, sino un ir *más allá de la memoria de un tiempo, para quedarse en la memoria de siempre*, en eso que se llama *sabiduría*.

La religión personal, en cambio, parte de la radical separación entre lo natural y lo que está *más allá*: es formalmente meta-natural. Eso, sin embargo, no lo es directamente, porque la religión personal no es sino la fusión de dos pistis y dos liturgias: la griega y la judía. Estas religiones, distantes en principios y procesos, son, empero,

prácticas sociales, y nunca individuales. La religión griega y la religión judía tienen en común la imposibilidad de su práctica de forma individual. En la primera porque, enmarcada por la idea del eterno retorno, los actos de fe se observan como la aspiración de trascender entre los comunes a modo de arquetipo. En la segunda, porque los actos no se realizan para alcanzar una salvación, sino para generar un ejemplo, y con él, trascender a modo de enseñanza. En ambos casos, además, la no-creencia no constituye formalmente ninguna exterioridad, sino apenas un barbarismo: no estar educado, o no conocer todavía la verdad. No eres exterior a la verdad, simplemente *no la ves*. Y en ambas religiones, como en su filosofía, la razón de no ver es porque confundes el bien más cercano, el que beneficia al individuo, con el bien más lejano, el que *beneficia a todos*. El cristianismo tiene, en ese sentido, todas las propiedades para ser distinto, porque su personalismo le viene de crear una nueva verdad: *esta, la mía*; y quien no la vea, y mientras no la vea, es externo a ella. Pablo de Tarso es, por esto mismo, el origen de la exterioridad, pues es él quien genera esta nueva posición en el pensamiento y en el mundo.

Judío y griego, sería inexplicable la noción de exterioridad sin su figura. Judío fiel observante de la ley, pero igualmente ciudadano romano, había perseguido a los que seguían al que se proclamaba el ungido. En su camino a Damasco, sin embargo, *se encuentra a sí mismo en el seno de su creencia*, o lo que es lo mismo, *es llamado por la verdad desde el centro de su fe*. Hay que decir, determinadamente, que Pablo no se convirtió ni renunció a su judaísmo; más bien, de ser un observante de la Ley, pasó a *habitarla*. *Habitar* significa no sólo «estar ahí en un lugar», sino *hacerse presente con potestad de la presencia*. Dueño de sí, Pablo se da cuenta de que *habita* un lugar que no es la religión natural de los griegos, ni la religión social de los judíos; es, *más allá* de ellas, un nuevo lugar. Aparece con ello un lugar ajeno a los que había conocido. Un lugar que, por no coincidir con ninguno de los dos que conocía, y no coincide por estar *más allá* de ellos, es nuevo y ajeno. Ser ajeno al mismo tiempo que *habitar* la verdad son los indicadores del nuevo mundo. Uno que está disponible para todos, pero sólo si aceptan estar ahí presentes *con plena potestad de su presencia*. No cabe, en ese sentido, *habitar* la verdad por tradición; todo lo contrario,

deber ser un compromiso propio. Y debe serlo porque no se trata tan sólo de acudir al lugar, sino de *poder acudir por responder al llamado*; un llamado que no se hace grupal ni socialmente, sino *individualmente*.

Persona no significa máscara, ni es una mera figura jurídica; es algo más, señala *el acto mismo de responder al llamado de la verdad con plena responsabilidad individual*. Por supuesto, hacer caso al llamado implica dejar el lugar de origen, para *habitar* otro que aún no alcanzo. Y por eso mismo, lo que se *habita* es la extrañeza, ser ajeno al mundo esperando llegar a otro; para lograrlo no tengo más que aferrarme al llamado: aferrarse al llamado es *esperanza*. En definitiva, *habitar* un mundo que no es este, ser-ajeno, es lo que llamamos exterioridad. No me pertenece el mundo, ni yo pertenezco a él. La no-pertenencia es la constitución de la exterioridad. El cristianismo, por ello, es exterior al judaísmo aun cuando este sea su raíz. Estar separado de la raíz es el contenido de la palabra ex-sistencia. El cristianismo, pues, ex-siste.

Pero resulta que lo que no son seres vivientes también ex-sisten. ¿Cómo es eso? Al cristiano, que *habita* otro mundo, cuando —sin embargo— tiene que regresar al de todos los demás, y mientras espera a que llegue lo que está «por venir», *todos los seres no-vivientes le son ajenos*. No le pertenecen, ni él les pertenece. Sigue entre ellos, los no-vivientes, pero le son ajenos. No sólo que es que ya no haya reciprocidad intencional de aquellos hacia él, tampoco de él hacia aquellos hay ya interés y, por ello, le son exteriores. Digo que sólo aplica para los seres no-vivientes, y no para los seres vivientes humanos, porque ningún ser humano le es ajeno; en todo caso, puede ser que no quiera responder al llamado: es el ateo; o que rechace al llamado: el apóstata; o que no quiera deshabitar su lugar de origen: el dogmático. Las cosas, sin embargo, no pueden ser nada de eso porque *no pueden ponerse en ninguna situación*; simplemente *están*. Son el *entre* en el que está esperando a *habitar* su verdad «por venir». Mientras llega, sin embargo, ocupa ese *entre*; pero no le afecta en demasía porque arropado por la esperanza, *la verdad está en él*. Allí, en su esperanza, está el lugar que *habita*. La verdad está, pues, en su *interior*; y por ende todo lo demás es exterior. Exterior es, así, *lo que no le pertenece*, y el *entre* al que no pertenece.

La diferencia substancial que queríamos encontrar por fin aparece, pues una de las propiedades de la substancia creada, en tanto ser-viviente humano, es *poder ponerse*. Por esta propiedad, aun cuando comparta las dos primeras propiedades con otros: ser creado y ser viviente, es especial: tiene la *capacidad de hacerse presente en algo, con plena potestad de su estar presente*: es *persona*. Y entonces, porque ser persona significa *hacerse presente por medio de la esperanza en el lugar donde reside la verdad*, y en consecuencia dejando su lugar de origen des-habitado, ajeno; está en este *entre* de los seres no-vivientes, y los ateos, los apóstatas y los dogmáticos, pero no pertenece a él, es —definitivamente— exterior.

Allí está, finalmente, cómo el cristianismo ha generado la exterioridad, pero todavía falta mostrar cómo se inserta en la filosofía y cómo brota el idealismo y su realismo. Para eso, pasemos al siguiente apartado.

d) La dicotomía exterioridad-interioridad como origen del idealismo y de su realismo

Denomino al realismo generado por la filosofía empotrada en el paradigma cristiano, con las propiedades que he señalado hasta aquí: *creacionista*. Es un realismo que le pertenece enteramente al cristianismo y no puede vivir fuera de él, por lo tanto no se lo podemos adjudicar a los griegos.

Recordemos el origen de la discusión: no parece ser legítima la primera característica del realismo, a la que apelan los anti-realistas para descalificarlo. La afirmación de que “El mundo consiste en una totalidad fija de objetos independientes de la mente (Putnam, 1981: 49)” (Braver, 2007: XIX), si volvemos a pensarla después de lo que se ha dicho, no parece intuitiva; todo lo contrario, parece ser la conclusión de un largo proceso de formación y transformación de lo que se entiende por mente e, igualmente, de lo que se entiende por «totalidad fija de objetos independientes». Y eso nos lleva a preguntar, ¿las tesis que constituyen la «matriz» del realismo, son intuitivas? ¿Y las del anti-realismo? Porque si no lo son, entonces estamos ante un problema bien grande.

No discutiré las otras tesis del realismo, ni las del anti-realismo, pero bien puede servir lo que se analice aquí para su revisión crítica. ¿El mundo es una «totalidad fija de objetos independientes»? Sí, para el pensamiento creacionista, específicamente el cristiano. No para el horizonte mental griego; no para el horizonte mental judío. Cuestión que hace que R1 esté configurada *en y por* la historia. Eso está claro. Lo que todavía no alcanza luminosidad es por qué la generación de la exterioridad por parte del pensamiento paulino, tiene como rendimientos al idealismo, y *su* realismo.

Si llevamos todo lo que se ha dicho a términos de *actitud*, es evidente que la posición ganada por el cristiano es una que pondera la visión de lo que está «por venir», es decir, lo más lejano, sobre la que tiene por objeto lo que está ya aquí, lo próximo. Entiéndase «por venir» y no «para todos» porque —como se estableció más arriba— la religión personal tiene como propiedad —y exigencia— que la respuesta al llamado de la verdad sea *mi* respuesta. Si los demás no atienden el llamado, su des-atención no afecta al que sí lo hace. No pagará el justo por el pecador. Por ello, la comunidad del cristiano no está aquí, en el *entre*; sino *más allá*, compuesta por los que han respondido el llamado. Esa *actitud* hacia el *entre* se llama ascetismo para los religiosos e idealismo para los filósofos.

Digamos eso mismo en términos filosóficos: el filósofo cristiano —y también el moderno, aunque no profundizaré sobre esto—, prefiere la visión de lo que está «por venir»; la prefiere porque ha asumido que el *entre*, que es lo que *ya* está aquí, y por lo tanto es lo más próximo, alberga el error. ¿Cómo es eso? Es que no puede confiar en lo que *ya* está aquí porque —como dije más arriba— *no puede ponerse a sí mismo*, lo cual implica que no tiene responsabilidad sobre su hacerse presente. Piensa que si lo que está *ya* presente no es responsable de su estar presente, no puede confiar en que esté por la misma razón que la de él. Esa situación origina la falsedad. La comunidad del filósofo —y en esto también coincide con el religioso— no está aquí, sino en la lejanía, una lejanía que en tanto concentra todas y cada una de las propiedades de *lo que puede ponerse a sí mismo*, es digna de confianza. Lo es porque está constituida por los que tienen plena potestad de su estar presente; y no alcanzará esa lejanía

ni lo no-viviente, ni los que no responden a su llamado. Esa lejanía es, por fin, la comunidad de los que se han esforzado por alcanzar el «por venir». Se constituye, así, una comunidad que alberga a *todos los que se han esforzado*. El esfuerzo te hace digno de la verdad. Ese mundo está dispuesto para todos, pero sólo lo alcanzarán los que, al mismo tiempo, alberguen la esperanza y se esfuerzen. Es, en ese sentido, un mundo «universal», porque no está cerrado *a priori* para nadie; pero también «individual», porque sólo se alcanza a partir del esfuerzo personal.

Todavía más, en tanto que lo próximo está constituido por *aquello en que no puede confiar*, el único lugar *ya aquí, confiable y henchido de verdad, es su interior*. La verdad habita en él, y él habita la verdad. Por el mismo hecho, lo próximo no le pertenece, ni él le pertenece. En definitiva, no hay nada en común. La verdad está en su interior; la falsedad en la proximidad. Si a lo primero le digo interior, a lo segundo exterior. La verdad está *más allá* de esta falsa exterioridad. De allí que diga que lo próximo lo engaña; que está sujeto al cambio y la corrupción; que no puede confiar en él; y también de allí que se diga a sí mismo que sólo la *visión* de lo que está «por venir» es verdadera; que en sus sentidos no puede confiar, *y todo lo que se sigue de eso*.

Con lo dicho se ha mostrado la primera parte, esto es, cómo la exterioridad se inserta en la filosofía y cómo brota el idealismo; aún falta la segunda parte, que es cómo surge *su* realismo. Es lo que sigue.

e) La prehistoria del cristianismo

El único lugar de la casa donde coinciden todos los que la habitan es la *estancia*. Puede ser que haya más lugares, pero cada uno de ellos sólo es habitado por uno a la vez, p. ej. el cuarto de dormir (a menos que sea de un matrimonio, en cuyo caso se comparte) o el estudio; los otros lugares: el baño, la cocina, el patio, el sótano, no se habitan, sólo se ocupan. La *estancia* es, pues, el lugar común de los que habitan la casa.

Quizá haya quien quiera estar todo el tiempo en su cuarto de dormir, pero indefectiblemente tendrá que pasar por la *estancia* si quiere salir, alimentarse o simplemente estar. La *estancia* también es

donde puede parar si quiere compartir tiempo con alguien; es un lugar abierto a todos, sin distinción, en el que se pueden encontrar. La *estancia* es, por estas características, un *lugar de encuentro con los otros*; no es el único, por supuesto, la iglesia es otro, pero la diferencia es que mientras a la primera puedo acudir *sin más*, a la segunda lo tengo que hacer *con convicción*. Por eso mismo, es más fácil habitar la *estancia* que la iglesia, porque no me pide más que *estar ahí*. En ese sentido, la estancia es más *próxima* a la Iglesia, pero no porque sea un lugar de la casa y no tenga que desplazarme, sino porque para estar ahí basta con *estar — sin más*.

Pues bien, para señalar la *estancia* en latín se utiliza la palabra *realidad*. *Real*, tiene varios posibles orígenes: de *regis*, *regalis*, *rex*, *res*, o hasta del árabe *rahl*. No hay unanimidad en su origen, pero es lo que menos importa. Lo que importa es el modo como se utilizó en la filosofía del cristianismo temprano, en la escolástica, y en la moderna. Por *realidad* entienden prácticamente todos, aquí sí hay unanimidad, la *proximidad a la que acudimos —sin más*. La realidad es la *estancia sin más* del ser humano. Y porque estamos *sin más* en ella, no hay ningún mérito en *estar ahí*. Por supuesto, la verdad no se encuentra en la *estancia*, en lo más próximo. Todo lo contrario, a la verdad se llega con mérito, uno que consiste en separarse, alejarse lo más posible de la *estancia*. La realidad, así, pasa de ser lo más próximo —que es una condición sin valor—, a lo despreciado por aquellos que tienen la visión de lo que está «por venir». De allí que se diga realista al que cree que en lo próximo está la verdad. Para el idealista la verdad no está en lo próximo, sino *en el interior*. Lo más lejano a lo próximo es el interior; por eso mismo, como se estableció antes, la proximidad no es algo a lo que pertenezca, es ajeno a esa proximidad degradada, le es exterior. Así, de ser un lugar para habitarse y de encuentro común, la *estancia* pasó a ser como los otros cuartos, un lugar de ocupación y *nada más*.

En cambio, el lugar en el que sólo está *él*, y *solo* está, es *su* habitación. A raíz de esto, si alguien más quiere *ver* el lugar que habita, debe *esforzarse*, debe hacer algún mérito; y allí está el centro de todo, lo que posee el idealista en ese lugar es sólo *suyo*, aunque eso no obsta para que cualquier otro lo pueda tener, el asunto es que sólo

podrá hacerlo si realiza el *esfuerzo* que conlleva. El mérito que necesita hacer, entonces, no es esforzarse por *ver* lo que es de otro, sino por *ver* lo que él también posee en su interior. Nadie quiere habitar el lugar de otro. Lo justo es que cada quien habite su propio lugar.

Luego tenemos la palabra Idea, que puede provenir de *ιδέα* o *εἶδος*; por la primera, significa la «apariencia» o «configuración» de algo; por la segunda, la «visión» de algo (por su afinidad con el verbo *ὀράω*, «ver»). Pues bien, lo que está *sin más* en la *estancia*, lo pueden ver todos; en cambio, lo que hay en *mi habitación sólo lo puedo ver yo*, y lo puedo ver porque *me he esforzado por verlo*. De eso se deriva que lo que todos ven sin esfuerzo, ningún mérito tiene; y por tanto, lo que ven los que se han esforzado, sí lo tiene. La «visión» que significa la palabra idea es esa que ve lo que no aparece *sin más* para todos; es otra clase de visión, una que requiere *esfuerzo*. No se trata de ver *sin más*, sino de *ponerse a ver*. Al final vale la pena, porque el esfuerzo de *ponerse a ver* termina en una recompensa, se alcanza la *visión* de lo que no es próximo: el *interior*.

Pero no vayamos a confundirlos, el idealista religioso no es idéntico al idealista filósofo; y no lo son porque mientras que, para el primero, la *visión de lo que no se ve* requiere un esfuerzo *constante*, nunca idéntico, dado que siempre hay *cosas distintas* que se interponen en la proximidad; para el segundo, la *visión de lo que no se ve* no requiere *constancia*, pues en tanto que ha asumido que *toda* la proximidad tiene la misma apariencia, es decir, es *pura* proximidad, no es necesario que atienda a todos y cada uno de sus contenidos, sino que hace de todos *tabula rasa*. En consecuencia, el idealista religioso hace de su *ponerse a ver* una *liturgia*; el filósofo, en cambio, su *ponerse a ver* decae en *método*. Para el primero la proximidad tiene una forma cambiante de contenidos: ora como serpiente; ora como honor; ora como concupiscencia; etcétera; para el segundo, la proximidad es *pura* proximidad: sin contenido, queda *in-forme*, o lo que es lo mismo, sólo *está ahí*. En tanto que *está ahí in-forme*, no hay nada que ver. Ahora intervienen las dos connotaciones de idea, radicalmente unidas. La *visión* (*εἶδος*) puede ver *lo que se ve* (*ιδέα*), gracias a que *lo que se ve* (*ιδέα*) tiene una configuración que es *vista* (*εἶδος*). La proximidad, en cambio, dado que el filósofo la ha degradado a *pura* proximidad,

tabula rasa, es *in-forme*, y por ello, *ni se ve ni puede ser vista*. El idealista filósofo ha hecho método lo que era sólo liturgia; y con ello ha establecido —sin quererlo y sin darse cuenta— la diferencia entre religión y ciencia.

De acuerdo a estas dos cosas, tan sólo queda reunir las; por un lado, la estancia cayó del aprecio del idealista por no requerir ningún esfuerzo; y por otro lado, la proximidad quedó *in-forme* por convertir la liturgia en método. La estancia, lo real; y la proximidad, lo informe, son relegados; *lo que se ve y lo que puede ver*, la *idea* y la *visión* son privilegiados. *In-forme* se dice en griego ὄλη; lo que tiene forma, ἰδέα; lo que ve, εἶδος; y lo que no ve, ἀφή (tacto).

Tenemos ya todos los elementos del idealismo, y *su* realismo. *La realidad es lo más próximo y, por consiguiente, no hay nada que buscar allí pues es in-forme; en cambio, lo más lejano a la realidad, las ideas, es allí adonde hay que ir a buscar lo verdadero. Ir en busca requiere un esfuerzo, pero bien vale la pena porque tengo esperanza de que, al final, sea recompensado.*

Por fin sabemos cómo surge el realismo creacionista, y dónde está su origen. Lo que queda es sentar otras bases para un realismo *filosófico*. Es lo que sigue.

2. Principios para un realismo *filosófico*

Como he dicho, realismo *creacionista* es el generado por el cristianismo; en su virtud, el realismo *filosófico* tiene que ser uno que contenga principios propios, y brote de otra base.

Antes de comenzar, tengo que repetir que —por lo aquí mostrado— la «matriz» del realismo de Lee Braver sólo se puede atribuir al *creacionista*, y a ningún otro; y, por lo tanto, la «matriz» anti-realista sólo descalifica a ese tipo específico de realismo, y a ningún otro. Por esta razón, los principios que se postularán no han sido elaborados tratando de liberar a las tesis del realismo *creacionista*, de las críticas del anti-realismo; eso supondría que asumo tanto unas como otras. Tampoco elaboraré los principios de realismo *filosófico* tratando de responder las tesis del anti-realismo. Se trata de partir de *otra* raíz y, por consiguiente, con dignidad propia y no transferida. La tradición

es importante, pero no definitiva. Si por filosofía se entiende un *esfuerzo constante y cambiante*, debe por fuerza evitar «fijarse» (en un momento explicaré esto). Y es que, como dijimos, cuando se homogeniza la actitud, convirtiéndola en método, la liturgia en que consiste la experiencia de lo próximo decae a *tabula rasa*. Pero la liturgia filosófica no puede ser método, todo lo contrario, debe ser ὕβρις (*hybris*), es decir, impulso por ir más allá del límite, transgredir a la tradición.

a. «Aquel a quien los dioses quieren destruir, primero lo vuelven loco» (Anónimo).

De ningún modo la filosofía ocupa el lugar de Tiresias; no es profética y mucho menos mediadora. Si, de hecho, encuentra eco en su presente, es sólo por haberlo leído con justeza.

En las últimas dos décadas, la filosofía ha tomado como impulso dos tesis. Una, la del procesualismo (en adelante T1), es decir, ha apostado por afirmar no que esta o aquella cosa, sino que toda la realidad, es dinámica y, por lo tanto, no hay lugar para el esencialismo. Con una intención contra-positivista, toda realidad —aun la ideal— tiene plasticidad y flexibilidad, por la sencilla razón de ser histórica, y no —como se pensaba— ahistórica. Las preferencias sexuales, los sentimientos, los géneros, y cualquier relación entre la palabra y la realidad, es histórica. El gran enemigo del siglo XXI es lo que en el problema de los universales se denomina «realismo moderado», esa teoría que pretende establecer un vínculo real entre el lenguaje, y aquello que señala el lenguaje. Por consiguiente, el ganador en esta revuelta es el nominalismo que tiene como núcleo el convencionalismo.

Otra, la del sistematismo (en adelante T2), que es la apuesta por dejar de considerar a la realidad como un conjunto de cosas independientes, para considerarlas sistemáticamente, esto es, de tal modo que no se pueda entender una sin entender a las demás. Es una posición inversa a la de la modernidad, que todo quería autonomizar. Ahora es justo lo contrario, nada hay autónomo, todo es sistémico. Tanto en las teorías sociales como en los modelos matemáticos, hay

que ver a una cosa en relación con otra. No hay realidades solitarias pues —de una u otra manera— se asume que en el universo físico, y también en el intelectual y/o cultural, todo está inter-conectado.

Pues bien, denominaré realismo *filosófico* a toda propuesta que asuma T1 y T2; y los dos momentos litúrgicos que desarrollaré a continuación. El primero (L1) señala que hay un X *que mueve a Y*; es el momento realista. El segundo (L2) señala que hay un X *que se mueve a sí mismo*; es el momento idealista. Hago la aclaración de que ninguna de estas dos posiciones aplica a lo que «no se mueve, y mueve sin ser movido», pues eso es apelar a una causa final, ámbito de la teología. Hay —por supuesto— realismo e idealismo *teológico*, el que tiene como elemento y principio de ordenación la causa final, pero no es algo que concierna aquí.

Considerando T2, hay que decir que no hay realismo sin idealismo, y viceversa. Ninguno es autónomo. De esta manera, el problema entre realismo e idealismo no está en ninguno de los dos, sino en separarlos y creer que pueden sostenerse uno sin el otro. ¿Cómo es eso posible? En la filosofía de Aristóteles encontramos un ejemplo: en primera instancia el intelecto es movido (*Met.* XII-7, 1072a, 30); pero luego puede moverse por sí mismo (Aristóteles, *Acerca del alma*, III-4, 429b, 6-9). No hay contradicción: en un primer momento, el intelecto es movido por lo inteligible; luego el intelecto adquiere la capacidad de moverse por ponerse a sí mismo como objeto. Al primer momento lo llamaré *impelencia*; al segundo, *autorreferencialidad*.

En estos dos momentos está presente también T1: mientras que la autorreferencialidad representa el carácter de «fijación contingente», por así decirlo; la impelencia es —al mismo tiempo— su condición de posibilidad de *ser*, como de *no-ser*. Hay «fijación» por haber impelencia; pero también hay «contingencia» por lo mismo. El segundo carácter es claro; lo que no es claro es el primero. ¿Cómo puede haber «fijación» por causa de la impelencia? ¿Acaso no ser-impelente conlleva la imposibilidad de la «fijación»? Debe responderse apelando a T2: no hay que comprender a la impelencia separada de la autorreferencialidad. La impelencia no es una cosa autónoma, solitaria, que posteriormente adquiera vínculos; todo lo contrario, la

impelencia tiene realidad si y sólo si la comprendemos como contraparte de la autorreferencialidad.

En tanto que hablamos de una fijación «contingente», lo que hay que saber es de dónde le viene ese carácter pues —es de suponerse— no le es esencial. Con «fijación» hay que entender el momento de autorreferencialidad de la impelencia; y con «contingencia» hay que entender el momento de impelencia de la autorreferencialidad. Así, «fijación contingente» mienta una única realidad constituida por dos momentos inseparables; y de igual manera, «fijación contingente» es momento constitutivo de *toda* realidad (por T2).

Como es debido, no ha de verse estos momentos en su pureza intelectual, sino en el *modo* como constituyen a *cada* realidad (por T2). Por ser la representación de un *modo de aplicación*, lo llamaré *modelo*; por supuesto, un *modelo* entendido desde este punto es sólo la presentación de una liturgia, y nunca un método. Como ejemplo utilizaré el proceso de intelección del *Acerca del alma*, de Aristóteles.

Modelo 1: Cómo está presente la «fijación contingente» en la epistemología aristotélica

Primer paso: <i>De an.</i> III-1, 424b, 24-27	<i>X mueve a otro X</i>	Lo sensible mueve a la sensación; la sensación es movida por lo sensible
Segundo paso: <i>Met.</i> I-1, 980a, 27 - 980b, 25		La memoria es movida por la sensación
Tercer paso: <i>De an.</i> III-3, 427b- 16-17		La imaginación es movida por la memoria
Cuarto paso: <i>De an.</i> III-3, 427b, 16-17		El logos es movido por la imaginación
Quinto paso: <i>De an.</i> III-7, 431a, 14-16		El intelecto es movido por la imaginación y/o el logos
Sexto paso: <i>De an.</i> III-5, 430a, 23-24	<i>X se mueve a sí mismo</i>	El intelecto se mueve a sí mismo.

Como puede observarse, el modelo 1 (en adelante M1) es la ejemplificación de un proceso que tiene como fin encontrar un punto de «fijación»; por supuesto, si comprendemos a fondo la filosofía

aristotélica, luego es necesario encontrar su «contingencia», de tal manera que no haya otra opción más que *seguir en el proceso*. M1 exige, pues, uno segundo (en adelante M2).

Como precisamente de lo que se trata es de encontrar la o las características «contingentes» en esa «fijación», no parece excesivo llamarle a M2: *crítico*. En definitiva, buscar los elementos «contingentes» en lo que parece «fijo», es justo lo que llamamos *crisis*.

Modelo 2: El momento crítico en la epistemología aristotélica

Primer paso crítico: <i>De an.</i> I-1, 402a, 1-12	<i>X mueve a otro X</i>	El intelecto es movido por la crisis.
Segundo paso crítico: <i>De an.</i> I-1, 402b, 16 – 403a, 2		El intelecto, movido por la crisis, puede volver a lo sensible; puede recurrir a otro momento de «fijación contingente»; o puede quedarse en la crisis.
Primer paso contingente: <i>De an.</i> I-2, 403b, 22-24	<i>X se mueve a sí mismo</i>	El intelecto, por fin, vuelve a encontrarse en un momento de «fijación contingente»; y se comprende a través de él.
∞	∞	∞

Finalmente, el proceso se mantiene —aun cuando haya periodos de «fijación»—; y al mismo tiempo, aun cuando haya siempre proceso, también hay periodos de «fijación». Pero como cada «fijación» es «contingente», no se subsume al paso crítico, sino que constituye un nuevo paso con toda propiedad, y así al infinito. Por supuesto, ese nuevo paso es sistémico (T2), y por lo tanto no debe vérselo como si fuera algo separado del proceso (T1). Además, cada momento exige al otro y *lo provoca* (L1); pero, con todo, el contenido de uno y otro no es necesario ($\neg L2$). Apliquemos esto a otro caso.

La historia de la filosofía se piensa como una de momentos sistemáticos, esto es, no puede entenderse su continuidad si no hay

sistematicidad. El problema es: que aceptemos que la sistematicidad de la historia de la filosofía no exige aceptar su contenido. La historia de la filosofía es *una* por ser el recuento de todos los *esfuerzos*, pero no por el contenido de esos esfuerzos porque ¿cuáles serían sus contenidos «esenciales»? Es claro que eso es lo que no puede «fijarse»: para Juan serán a y b; para Luis c y d; etcétera. ¿Y quién tiene la razón? O todos o ninguno. Por esto mismo, la «historia de la filosofía» es siempre *una particular* historia; y por ello también, la «filosofía» es *una particular* filosofía. Y lo mismo hay que decir de los «filósofos centrales», su centralidad se la ha dado *una particular* historia, por lo cual su centralidad es *contingente*. Uno de los grandes problemas en la comprensión de la filosofía *como historia* es, precisamente, que se piensa que hay contenidos y filósofos «esenciales», es decir, «fijos»; pero si aplicamos T1 tenemos que concluir que no es así. Por supuesto, por T2 *todos* los contenidos y los filósofos forman un sistema; pero por T1 ninguno es «esencial», sino apenas una «fijación contingente». Así, la historia de la filosofía no es un sistema «formado por pasos esenciales», sino uno *formado por pasos contingentes*. Esta conclusión permite que se pueda reescribir la historia con toda legitimidad, es decir, *que se realice otro esfuerzo*.

Lo mismo debe decirse del realismo *filosófico*; es uno de la procesualidad y sistematicidad y, por ello, *post-creacionista*. Es uno que se constituye a partir de la *crisis* del creacionismo al mismo tiempo que de no admitir el contenido —la exterioridad— que *una particular* historia de la filosofía ha querido «fijar». Por la misma razón, este realismo no está en contra del idealismo, ni admite las tesis anti-realistas. Es uno que admite la procesualidad y la sistematicidad; y que a partir de su aplicación *en cada caso se va constituyendo*. Realismo *filosófico* es, en ese sentido, no más que la señalización de una *liturgia*, pero ya no un método.

Esto es lo que se propone: un realismo *filosófico*, el cual se compone de dos tesis: T1: *todo es proceso*; y T2: *todo forma parte de un sistema*; como de dos momentos litúrgicos: L1: *X es movido por Y*; y L2: *X se mueve a sí mismo*. Lo que evita T1 es que se postule a un *X que es fijo de una vez y para siempre*; T2 que *X se considere independiente*; asimismo, L1 evita que haya método; y L2 que haya sólo crisis.

Parece ser suficiente lo que se ha dicho para proponer los principios de un realismo *filosófico*. Por supuesto eso no quiere decir que se hayan agotado los problemas, pero no es este el momento de abordarlos pues, así como *la propuesta se va constituyendo, los problemas se van generando*. Lo que resta es mostrar los rendimientos de este realismo: son las conclusiones.

Conclusiones

b) «¡Oh niños, cómo habéis perecido por la locura de vuestro padre!» (Medea, Eurípides).

Por tener tales características, *este* realismo es *post-creacionista*; pues no acepta que la exterioridad sea algo fijo de una vez y para siempre; sino apenas una «fijación contingente» en la historia de la filosofía *y nada más*. De igual manera, *este* realismo no es uno «por venir», sino que *está-presente* —y ha estado presente— en la historia; es su *estancia*. Porque no se trata de ver lo que está «por venir», y mucho menos lo que «ha sido visto», sino de *poder ver* lo que *está-presente*; pues el *estar-presente* es la condición de posibilidad de la liturgia. No hay liturgia sin *estar-presente*, *sin estancia*. Como al lugar de la presencia la nombramos *estancia*, y la estancia es lo mismo que *realidad*, entonces es justo decir que *la liturgia se hace en la realidad*. Por eso mismo, la praxis que se realiza sobre el pasado no es litúrgica, sino contemplativa; y si es sobre el futuro, providencial. En ambos casos no *hay* filosofía; porque mientras una pretende hacer arqueología en un museo, la otra busca erigirse como oráculo. El realismo *filosófico*, en este sentido, no es Tiresias, sino Medea.

El filósofo ha querido ser Tiresias, mediador y profético; lo irónico es que no por influencia griega, sino por el influjo del cristianismo. A raíz de su situación privilegiada, *el que puede ver lo que está «por venir»*, adoptó *esa* actitud. Para los filósofos griegos la filosofía tenía la empresa de buscar los principios de todo lo que hay, y esa investigación se realizaba *en* la naturaleza *y nunca más allá de ella*. El lugar supra-celeste donde habitan las ideas no se encuentra allende

la naturaleza, sino, en todo caso, en su centro como causa ejemplar. Que las ideas se encuentren en un plano trans-físico no quiere decir que no formen parte de la naturaleza; lo único que quiere decir es que trascienden la opinión común por ser sabiduría. Una que siempre está, y tan sólo se olvida por el movimiento generacional.

En cambio, el filósofo creacionista sí postula un lugar *más allá del que está presente*; un lugar que no tiene nada en común con lo próximo. Por ello, se esfuerza por conseguir una *visión de lo lejano que está «por venir»*. Considera que, mientras está en este mundo, su papel es ser mediador y profético.

Medea, por otro lado, hechicera, se rebela ante el contenido de su vida, no acepta la traición de la conveniencia. *Una particular* historia se ha caracterizado por enaltecer y guardar a sus contenidos y filósofos como centrales y, por ello, intocables. Hay, en ese sentido, por parte de los filósofos, una comprensión *sumisa* de su historia, no pueden separarse de ella y mucho menos repudiarla. De una u otra manera, se le impone a la filosofía un «canon»; su historia es una vitrina imposible de transgredir, y ni siquiera de reordenar. El realismo *filosófico*, por ello, no tiene como propósito salvaguardar al realismo *creacionista*, al anti-realismo, ni al idealismo; sino de denunciar su *contingencia* a partir de mostrar que sus principios son de una *particular* historia, pero no de *toda* historia. De la misma manera, se comprende como liturgia, lo cual implica no repetirse ni esenciarse; lo único que puede es *ir constituyéndose*. Porque cada caso es diferente, repudia convertir a la realidad en *tabula rasa*. Es consciente de que eso lo convertiría en método. La posibilidad de su legitimidad está en su contingencia. Es imprescindible que albergue ὕβρις ante la historia (μοῖρα).

Así pues, la «exterioridad» de la que habla R1 (*El mundo consiste en una totalidad fija de objetos independientes de la mente*), es una «fijación contingente» de una *particular* historia de la filosofía. Le pertenece a la filosofía *creacionista*, y no a *toda* la filosofía. Por esta razón, es posible desarrollar *otra* historia y *otro* realismo. La tarea es, entonces, *realizarlo*; cada vez a modo de *liturgia*, nunca dando por sentado que todo es «lo mismo», es decir, no partir de que la realidad es *tabula rasa*. Ese es el problema de las «matrices» del realismo

y anti-realismo, parten de la asunción de que todo es «lo mismo»; en otras palabras, tratan de *fijar*, *esenciar* su contenido.

Para finalizar, sólo quiero repetir que los contenidos filosóficos no deben considerarse «fijos», «esenciales», sino comprenderlos como *contingentes*. Puesto que son generados históricamente, pueden cambiar, desaparecer u omitirse, no hay necesidad de mantenerlos intocables. De igual manera, comprender que la filosofía no es *una*, sino que hay *una* filosofía. En ese sentido, es posible volver a contar su historia, una y otra vez. Lo peor que le puede pasar al filósofo es ser sumiso ante los contenidos de la historia.

Si vuelvo a comprender la historia de la filosofía a partir de T1 y T2, y considero como realismo a todo pensamiento que adopte como principio L1, e idealismo a todo pensamiento que adopte como principio L2, entonces tendría, en primer lugar, una *historia diferente*; y en segundo lugar, *contenidos diferentes*. Las «matrices» del realismo y anti-realismo no contemplan L1 y L2; si las ponemos en juego, empero, algunas de sus tesis —si no todas— pierden legitimidad.

El idealismo es un momento del realismo: cuando cree haber encontrado algún «paso esencial»; sin embargo, por estar en proceso, no puede sino ser una «fijación contingente». El realismo no puede entenderse sin idealismo, porque le es preciso «recontar» lo ganado, y no sólo seguir avanzando ciegamente.

La filosofía, por ello, por más que haya adquirido tintes idealistas en los últimos siglos, conserva en su fondo la posibilidad de regresar al realismo.

Bibliografía

- Aquino, T de. (2001). *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles. (2003). *Acerca del alma*. Madrid: Editorial Gredos.
- (1995). *Física*. Madrid: Editorial Gredos.
- (1998). *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.
- (1982). *Tratados de lógica (Órganon) I, Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*. Madrid: Editorial Gredos.
- Braver, L. (2007). *A thing of this world. A history of continental anti-realism*. Illinois: Northwestern University Press.
- Putnam, H. (1981). *Reason, Truth, and History*. New York: Cambridge University Press.
- San Víctor, R. de. (2015). *La Trinidad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.